Выбор князя Владимира

Д. Е. ФУРМАН

Обстоятельства крещения Руси окружены легендой. Летопись говорит, что на восьмом году княжения князя Владимира Святославовича, в 986 году, к нему пришли четыре посольства из разных стран, каждое из которых расхваливало религию своей страны и убеждало Владимира принять ее. Это были: волжские булгары – мусульмане, призывавшие его принять ислам, хазарские евреи, посланцы Рима и Византии. Владимиру не понравилось, что по мусульманскому закону нужно совершать обрезание, нельзя есть свинины и особенно – что нельзя пить вина, в связи с чем он произносит знаменитую фразу: «Руси есть веселье питье, не можем бес того быти». Папских посланцев он отсылает с неясной мотивировкой: «Идите откуда пришли, ибо и отцы наши не приняли этого (Идете опять, яко отци наши сего не приняли суть)»[1]. Иудаизм Владимир отвергает, говоря, что раз своей земли у евреев нет, следовательно, бог их не любит, а значит, и религия у них ложная. Представитель греков, «философ», произносит очень длинную и красивую речь, которая, очевидно, произвела сильное впечатление. Вслед за этим Владимир уже сам посылает послов в разные страны, так сказать, «посмотреть» религии этих стран. О евреях на этот раз ничего не говорится. Мусульманское богослужение показалось послам смешным и нелепым («поклонився, сядеть и глядить семо и овамо, яко бешенъ и несть веселья в них, но печаль и смрад велик»), западное христианское—недостаточно красивым («красоты не видехомъ никоеже»)[2], греческое же очень понравилось, и Владимир совершает выбор. Далее излагается история похода на Корсунь, брака с Анной и собственно крещения Руси в 988 году.

Очевидно, этот рассказ – наполовину легенда, наполовину – чисто литературное произведение. Но, на наш взгляд, как бы ни соотносился рассказ с реальными историческими событиями, в нем содержится одна очень важная истина. И эту истину автор, излагавший дело так, как оно ему представлялось, уловил и передал именно в силу собственной наивности и простодушия. Истина эта заключается в том, что Владимир и его окружение – раннефеодальная верхушка русского общества – не орудия каких-то безличных сил, а живые люди, совершившие жизненный выбор, который, как и любой выбор, мог быть и каким-то иным. И выбор этот, опять-таки как любой жизненный выбор, был выбором сложно-

---

[1] «Повесть временных лет». Статьи и комментарии Д. С. Лихачева, т. I. М.– Л., 1950, с. 60, 258.

[2] Там же, с. 74, 274.

го целого (в данном случае — религии), основывавшимся на неполном знании этого целого. И именно это волевое решение заранее не предрешенной ситуации делает крещение Руси историческим событием, как наши решения различных жизненных ситуаций (выбор профессии, жены, мировоззрения и т. д.) являются событиями наших биографий. И как бы ни менялись наши представления о том, как реально происходило принятие христианства, какие влияния и силы боролись при дворе Владимира и в обществе (о чем мы сейчас почти ничего не знаем), новые гипотетические знания не могут поколебать этой «наивной истины» летописного рассказа. Выбор может быть более или менее трудным, на него могут влиять те или иные мотивы и факторы, он мог совершаться в той или иной форме, но это всегда — выбор.

Вообще аналогия истории народа и биографии в известных пределах представляется очень полезной и правильной. В обоих случаях мы имеем дело с проходящим через закономерные этапы развитием уникальных целостных образований, индивидуальностей, в котором переплетено закономерное для всех образований данного типа, случайное по отношению к ним и собственно волевые решения. Так, человек, любой человек, достигая определенного возраста, чувствует потребность в браке, выборе жизненного пути и т. д. Внешние обстоятельства делают более или менее вероятными те или иные решения — человек, живущий среди людей определенной идеологии, скорее всего выберет эту идеологию, жену он возьмет скорее всего в своей социальной среде и т. д. Но эта вероятность — не обязательность. То, что выбор будет именно такой и никакой иной, окончательно не предопределено — здесь действует воля человека, не могущего знать всех аспектов того, что он выбирает и всех последствий своего выбора.

В летописном рассказе эта присутствующая в любом выборе неполнота знания выглядит особенно гротескно, ибо речь идет о великом выборе — выборе государем религии для себя и всего своего народа, который совершается на основании таких соображений, как запрет пить вино и внешняя красота богослужения. Но если даже мы предположим, что Владимир и его приближенные глубоко продумывали все политические следствия своего решения и вникли в учение разных религий, это ничего не меняет, ибо следствия, которые они могли видеть — лишь ближайшие следствия [3], и содержание учения — лишь «поверхностное» содержание.

Ситуация, в которой пребывала Русь во времена Владимира, аналогична переломной, критической ситуации достижения индивидом совершеннолетия. Русь тоже «вышла из младенчества», она стала государством, переросла племенную языческую веру. Она окружена народами, имеющими свою письменность, свои развитые религии. Она естественно стремится в лице своих князей, своей раннефеодальной верхушки, войти в этот мир. Однако выбор именно восточного христианства был определен не только внутренними закономерностями данного общества, но и внешними обстоятельствами, конкретной исторической обстановкой и, наконец, собственно волевыми решениями.

Связи с греками были давними и прочными. Еще при деде Владимира, Игоре, среди раннефеодальной верхушки была значительная группа христиан, Ольга ездила в Царьград и была крещена (хотя не пыталась обратить в свою веру народ). Западное христианство было дальше, связи с ним слабее, высокую культуру для наших предков олицетворял не далекий Рим, а относительно близкий Константинополь. Сейчас невозможно сказать, насколько сильны были мусульманское и иудейское

[3] А. Д. Сухов совершенно правильно, на наш взгляд, пишет: «Владимир Святославич и его окружение, избравшие восточную ветвь христианства, ...не могли, естественно, предвидеть отдаленные последствия своих действий». «Введение христианства на Руси». М., 1987, с. 19.

влияния (ясно лишь, что они были неизмеримо больше, чем можно предполагать на основании позднейших христианских источников), но культурная притягательность Византии, очевидно, была неизмеримо сильнее. Таким образом, выбор Владимира был, очевидно, выбором «нормальным» и вероятным, но все же это отнюдь не делает его из вероятного единственно возможным. История говорит нам, что ситуация выбора новой религии народом, выросшим из стадии языческих верований,— ситуация громадной степени свободы, когда очень многое зависит от случайных обстоятельств, от сложившейся в данный момент ситуации[4]. И некоторые народы совершали в этой ситуации выборы очень неожиданные. Готы приняли арианство, естественно, не потому, что арианство как-то отвечало особым потребностям готов, вряд ли способных разобраться в христианской догматике, а просто потому, что арианином был великий проповедник готов Ульфила. Хазары приняли иудаизм. Уйгуры — единственный народ в мире, который принял манихейство.

Вообще постфактум все представляется более «закономерным», чем это было на самом деле — сознание «обслуживает» уже принятое решение, колебания исчезают из памяти и, наоборот, память тщательно фиксирует, а воображение разукрашивает все то, что вело к данному решению и способствовало ему. Это надо учитывать, когда мы читаем летопись. Прими Владимир иное решение, летопись была бы иной[5], а позднейшие историки писали бы, что Владимир «естественно» не мог принять христианство у Византии, с которой Русь находилась в постоянной вражде, что прекрасно показывает и эпизод с княгиней Ольгой, которой не удалось увлечь за собой народ, и пришел, например, к «единственно возможному» решению — принять христианство у далеких соседей, с которыми войн не было, и т. д. и т. п., а кто-нибудь наверняка утверждал бы, что есть таинственная связь между русской душой и католицизмом.

* *
*

Выборы (и исторические, и биографические) могут быть более или менее «перерешаемыми» и более или менее важными. Выбор князя Владимира относился к категории практически не «перерешаемых» и крайне важных.

Собственно любой выбор — не перерешаем, ибо даже если человек (или общество) через какое-то время отринули то, что они выбрали, все равно время уже прошло, и сделанный ранее выбор стал фактом

---

[4] Есть еврейско-хазарская легенда о том, как к хазарскому кагану пришли послы христиан, мусульман и евреев, расхваливавшие свои веры. Но здесь, естественно, самую убедительную речь произносит иудей. Крупнейший русский церковный историк Е. Е. Голубинский даже видел в этой легенде возможный источник составленного по этой же схеме рассказа летописи (см.: Голубинский Е. История русской церкви, т. I, 1-я пол. тома. М., 1880, с. 123). Так это или не так, нам сейчас неважно. Важно лишь, что историческое сознание средневековых повествователей улавливало то, что часто не улавливает сознание позднейших историков, ориентированных на поиски всякого рода закономерностей,— ситуацию жизненного выбора, в которой были руководители «переросших язычество» молодых государств, выбора, который одновременно был выбором историческим. Единая схема русской и хазарской легенд отражает, на наш взгляд, «единую схему» ситуаций, в которых оказывались правители «варварских» государств. Есть еще более гротескная легенда о том, как латыши, жившие на реке Имере, в 1208 году бросали жребий — креститься от русских или от немцев, и жребий пал в пользу немцев. Хорошо известны совсем не «легендарные» колебания в выборе между византийским и римским христианством болгарского царя Бориса и сербского Стефана Первовенчанного.

[5] Летопись, например, полностью игнорирует известные из восточных источников связи Руси с мусульманским миром. В двух мусульманских источниках говорится даже о посольстве русского князя в Хорезм для ознакомления с исламом и принятии Русью ислама, что, возможно, отражает реальные религиозные «колебания». См. «Введение христианства на Руси», с. 57–68.

биографии (или истории). Он уже как-то повлиял, остался в памяти. Выбор — неповторим, как неповторимо время. Но все же иногда изменить ход биографии или истории, сделав новый выбор, относительно легко, а иногда — очень трудно. В случае принятия народом новой религии «перерешить» что-либо крайне сложно. Язычество не может оказать сильного сопротивления — оно не обладает ни достаточной идейной силой, ни достаточно мощной организацией. Организация развитой религии, пришедшей ему на смену, вскоре переплетается с государственной, религия формирует становящуюся культуру и становится неотъемлемым компонентом национального самосознания. Спустя относительно небольшое время после принятия развитой религии отнять ее у народа практически означает ликвидировать этот народ, и история дает лишь ничтожное число примеров перемены народом такой религии — почти всегда — лишь при уничтожении государства и завоевании иноверцами и почти всегда — не всем народом, причем такая перемена фактически означает возникновение нового народа (так сирийцы-арабы — это иной народ, имеющий иную культуру и иной язык, чем айсоры — разбросанные по всему миру потомки древних сирийцев, сохранившие свою христианскую веру). При всей мощи Османской империи туркам не удалось сделать мусульманами сербов, болгар, греков, армян, и при всей привлекательности культуры европейских колонизаторов не стали христианами ни индийцы, ни бирманцы, ни индонезийцы, вообще ни один народ, уже имевший к началу колониальной эпохи развитую, письменную культуру и развитую религию. Поэтому выбор Владимира был выбором «на века».

И как он был выбором «на века», так он был выбором предельно важным, ибо это был выбор мощного и постоянно действующего фактора, продолжающего воздействовать и сейчас, тысячу лет спустя, причем не только на верующих русских, но косвенно и на неверующих, и вообще — на мир в целом. Когда говорят о значении принятия Русью восточного христианства, обычно указывают на то, что христианство принесло письменность, развитую культуру, способствовало росту социального расслоения и феодальных отношений и т. д., то есть говорят о том, как изменилась Русь после 988 года. Между тем значение этого акта — не в этом, ибо любая развитая религия способствовала бы росту культуры и социального расслоения. Принятие (немного раньше, немного позже) такой развитой религии было для Руси, очевидно, совершенно неизбежным. Значение его в том, что при иной религии, ином выборе культура Руси была бы иной. Россия с иной верой имела бы другую архитектуру, живопись, музыку, даже язык (ибо формировался бы он под совсем иными языковыми влияниями), она вела бы иные войны и вообще имела бы совсем иную историю. И соответственно всемирная история при участии католической (или мусульманской) России была бы иной. Общие «формационные» законы «пробивали бы себе», очевидно, дорогу, но «обязательность» этих законов совсем иная, чем обязательность законов биологических. Следующая биологическая стадия наступает в определенное время закономерно: в истории же на следующую стадию выходят лишь отдельные народы, оказавшиеся в благоприятной для такого «прорыва» ситуации, и уже затем — «подтягивают» остальных, временны́е рамки могут быть здесь как угодно растянуты (мы не представляем себе, сколько времени нужно было бы австралийским аборигенам, чтобы прийти к своему государству, или индийцам, чтобы самостоятельно, без англичан, прийти к капитализму). Поэтому мир с мусульманской или католической Россией мог бы быть не немного иной, а совсем иной.

Значение выбора Владимира, таким образом, совершенно грандиозно и оценить его «до конца» принципиально невозможно. Любое представление о культурных и социальных следствиях различных религий — бесконечно сложных образований, многообразно влияющих на все стороны жизни общества,— неизбежно неполно и будет пересматриваться в

ходе дальнейших исследований и в ходе самой истории. Но это можно сказать и о любом нашем знании. Никакое уникальное событие не может быть понято «до конца», во всем многообразии его причин и следствий. Но стремиться приблизиться к его пониманию — необходимо.

* *
*

Мы не будем говорить о других, наиболее причудливых возможностях принятия религии, которые по летописному рассказу были у Владимира; ограничимся попыткой оценить следствие принятия христианства именно от греков, а не от «немцев» (разумеется, лишь некоторые следствия и лишь гипотетически).

Отличий западной и восточной ветвей христианства много и по мере эволюции католической доктрины, «введения» католической церковью «новых догматов» их становилось все больше. Но различие центральное, обусловившее все прочие и приведшее к расколу, и, одновременно, различие, влияние которого на социальную и культурную жизнь лежит «на поверхности»,— это разное понимание восточным и западным христианством того, в чем заключаются единство церкви и ее ортодоксальность.

Для западной церкви это единство и ортодоксальность имеют свое формальное и зримое воплощение во власти римского епископа — папы, преемника апостола Петра [6]. Папа Лев IX пишет константинопольскому патриарху Михаилу Керулларию в 1054 г: «Никто не может отрицать того, что как крюком управляется вся дверь, так Петром и его преемниками определяется порядок и устройство всей церкви ...Петр и его преемники имеют право свободно произносить суд о всякой Церкви и никто отнюдь не должен возмущать или колебать их состояние, ибо верховная кафедра не судится ни от кого» [7].

Напротив, восточная церковь не знает такого единого и формального центра — местные церкви могут быть организационно независимы. Никто отдельно — ни один иерарх, ни даже иерархия в целом не может решать, что соответствует и что не соответствует вере церкви — это может определить лишь церковь, как единый «организм», причем высшим зримым воплощением этого единства церкви являются вселенские соборы, на которых представлены все местные церкви и все ее «части» — и иерархия и миряне.

Это основное различие возникло постепенно, в ходе исторического развития и в результате разных исторических условий формирования западной и восточной церквей. В Римской империи на Западе была лишь одна епископская кафедра, основанная апостолами,— римская. Но зато это была кафедра, обладающая колоссальным авторитетом, и не только на Западе — восточные епископы также признавали «первенство чести» (но не власть) римского патриарха. В результате церковь Западной Римской империи превращается в один колоссальный патриархат, причем первенствующий в церкви в целом. Но затем Западная Римская империя гибнет и возникает историческая ситуация единой и централизованной церковной власти, противостоящей слабым варварским королевствам, при этом фактическая церковная и светская мощь римской кафедры постепенно начинает осознаваться как нечто естественное и из факта превращается в догму.

Напротив, на Востоке всегда был ряд первенствующих епископских кафедр, и постепенно складывается система независимых друг от друга патриархатов, причем при сохранении здесь императорской власти. И как

[6] На основании толкования слов Иисуса: «Ты Петр и на сем камне я создам церковь мою и врата ада не одолеют ее: дам тебе ключи Царствия Небесного, и что свяжешь на земле, то будет связано и на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено и на небесах» (МфXVI, 18–19).

[7] Шмеман А. Исторический путь православия. Париж, 1985, с. 295.

и на Западе, восточное осмысление церковного единства порождается особенностью реальной ситуации — при наличии организационно независимых центров единство может сохраняться лишь при их согласии.

Но в истории религии мы все время видим, как следствие и причина «меняются местами». Определенная историческая и социальная ситуация порождает свое идейное осмысление. Но если это осмысление закрепляется догматически, оно само становится активной силой, формирующей новые ситуации, влияющей на ход исторического процесса. Разное осмысление церковного единства на Востоке и на Западе ведет к очень далеким и многообразным следствиям.

Роль римского епископа как «монархического» главы церкви из факта становится догмой. Из догмы она «вновь» становится фактом. Став принципиальным, римский централизм находит все более последовательное организационное воплощение. Римская церковь вводит обязательный целибат всего духовенства, что способствует его «выключению» из «нормальных» жизненных связей и сосредоточению на интересах организации, а также — постоянному пополнению кадров духовенства за счет способных людей из «низов». Возникает сложная система связей центра и периферии организации (коллегия кардиналов, аппарат курии, нунции и легаты папы). Оформляются централизованные, подчиненные непосредственно папе и «специализированные» монашеские ордена. Другой стороной этого же процесса усиления папства является достижение им не только неограниченной власти в западной церкви, но и независимости по отношению к светской власти — папы становятся государями папского государства, причем неограниченная власть в церкви в сочетании с независимой позицией светских государей побуждает их претендовать в средние века на роль вообще верховных глав католического мира, добиваясь уже и светского подчинения себе католических государств.

Напротив, восточное понимание церковного единства, во многом порожденное сохранением на востоке императорской власти, в свою очередь, способствует ее усилению, ибо она оказывается той силой, к которой прибегают местные церкви в случае конфликта и которая единственно может взять на себя организацию вселенских соборов. При этом царская власть и роль царя как «внешнего епископа» церкви получает квазидогматическое осмысление. Вот как пишет в 1393 г. константинопольский патриарх Антоний великому князю Василию Дмитриевичу: «Святой царь занимает высокое место в церкви... Цари вначале упрочили и утвердили благочестие во всей вселенной; цари собирали вселенские соборы... Невозможно христианам иметь церковь и не иметь царя, ибо царство и церковь находятся в тесном союзе и невозможно отделить их друг от друга...» [8]. Это отнюдь не означает, что императоры могли вмешиваться в собственно догматическую сферу. Когда дело доходило до собственно веры, восточная церковь проявляла поразительную способность к сопротивлению (достаточно вспомнить арианский, монофизитский, иконоборческий и униатский эпизоды расхождения позиций императорской власти и догматической позиции церкви). Но во «внешнюю», «мирскую» жизнь церкви императоры вмешивались как угодно, назначая патриархов (в том числе — из своих придворных, никогда не бывших до этого в духовенстве), прогоняя неугодных и т. д.

Различие организационного устройства восточной и западной церквей ведет к значительным различиям в отношении к догматике. Запад не очень боится богословских споров и разномыслия, ибо западная церковь имеет в лице пап «постоянно действующий» институт, определяющий, что есть истина. Наличие на Западе жесткой формальной дисциплины создает для католической церкви возможность допускать значительную

[8] Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви, т. I. Париж, 1959, с. 370.

степень разномыслия и «свободомыслия» без страха раскола и утраты единства. Напротив, единство организационно раздробленных восточных церквей может достигаться лишь нерушимым следованием общецерковному преданию. Как западные «нововведения» связаны с «формально-юридическим» централизмом западной церкви, так восточная «верность преданию» неразрывно связана с «соборностью». При этом после раскола с Римом в восточном церковном сознании складывается идея, что вселенские соборы отныне невозможны и семь — это «окончательное» их число.

* *
*

Как же повлиял на русскую историю выбор Владимиром именно восточного варианта христианства? Прежде всего, очевидно, православие способствовало созданию мощного централизованного самодержавного государства. Разумеется, создание такого государства — ни в коей мере не «требование» православия, которое может существовать при любых социально-политических системах. Но это — естественное социальное «следствие» православия в средние века и в условиях господства в независимом государстве [9].

В период феодальной раздробленности на Руси церковь оказывается в очень «выгодной» позиции в отношении к государственной власти, аналогичной позиции средневековой римской церкви на Западе. Митрополит, подчиняющийся константинопольскому патриарху и им назначаемый — естественный арбитр княжеских конфликтов, независимая от князей «надгосударственная» сила, вносящая какую-то мораль и порядок в кровный хаос междоусобиц. И подчинийся в этот период русская церковь не Константинополю, а Риму, из этой ситуации, несомненно, было бы извлечено максимум организационных выгод — наверняка русские князья признали бы вассальную зависимость от папы, и в России возникли бы фактически независимые церковные «государства». Но Константинополь этого не может. Для этого у патриарха нет достаточной «физической» силы и организационных средств, того послушного ему церковного аппарата, который был у пап. Но у него нет и достаточной «моральной» силы — он не неподвластный никому глава «всего христианского мира», преемник Петра, которому вручены «ключи» от рая, а иерарх чужой для Руси монархии, скованный ее государственными интересами. И тем более это не могут сделать ставшие автокефальными русские митрополиты, затем — патриархи, чье независимое от Константинополя положение «автоматически» означает подчинение государям (государи для того и добиваются этой независимости). Напротив, не имея достаточной институциональной опоры для противопоставления себя государям, унаследовав византийскую идеологию «симфонии» церкви и империи и стремясь «опереться» на государство, церковь становится орудием централизации — потому что глава церкви в «мирских» делах подчиняется Москве и «давит» своим авторитетом на противников централизации (эпизоды запрещения служения непокорному Новгороду, серия интердиктов и отлучений, наложенных на неподчиняющихся Москве феодалов при митрополите Алексии) и потому что церковь создает идейные основания для самодержавия (прежде всего идея четырех царств и трех Римов). Таким образом, церковь на Руси действует в прямо противоположном

[9] Необходимо подчеркнуть, однако, что большая (и несколько неопределенная) роль мирян в организации православной церкви позволяла ей в ситуациях, когда она лишалась господства и православные становились меньшинством, принимать очень «демократические» организационные формы (значительно более демократические, чем формы, допустимые в католической церкви), как это было, например, в польско-литовском государстве. В современных условиях проблема организационной демократизации решается православными церквами значительно легче, чем католической.

направлении, чем римско-католическая церковь на Западе, чей относительно непрочный союз с абсолютизмом устанавливается лишь в послереформационный период, в принципиально новых исторических условиях.

И это относится не только к политике церковной верхушки. Целибатное духовенство на Западе – это сословие, которое в каждом государстве «подчиняется иному начальнику», которое блюдет свои права и привилегии, охраняемые таким образом и извне – со стороны папской власти и изнутри. И это, естественно, влияет на другие сословия. Если права одной группы в обществе – гарантированы, системы всеобщего подчинения уже создать невозможно. Напротив, обремененное семьями и передающее свою профессию по наследству духовенство, с одной стороны, в силу фактического наследования профессии – относительно изолировано от других слоев общества, но, с другой стороны, более сковано чисто экономическими интересами, необходимостью кормить семьи, и так же стремится «прислониться» к сильным мирянам, как верхушка церкви «прислоняется» к государям. А представим себе на минуту вместо нашего монашества, занятого аскетическими подвигами и хозяйственной деятельностью, централизованные, подчиненные Риму, ориентированные на деятельность «в миру» и интернациональные католические ордена. Одним словом, даже помимо сознательной политической линии церковных иерархий различные организационные структуры церкви сами по себе – своим «примером», своей ежедневной деятельностью и ежедневным проявлением своих организационных и социальных интересов способствовали на Западе – относительной слабости государственной монархической власти, в России – становлению централизованной абсолютистской монархии.

Но как и византийский император, русский великий князь, затем царь наталкивается в своем всевластии на институционально, «конституционно» не фиксируемую, но очень ощутимую границу, также создаваемую православием. Государь может все. Он может сам назначать на высшие церковные должности и прогонять неугодных ему иерархов. Он может даже преступать церковные каноны, как Василий III, разведшийся, несмотря на запрещение восточных иерархов, со своей бесплодной женой. Он может устроить кощунственно-шутовскую кровавую оргию, как Иван Грозный. Но если он будет нарушать «церковное предание», а «предание» это мыслится в средневековой Руси крайне широко — как совокупность всех устоявшихся норм и обычаев, обличители поднимутся со всех сторон, и люди с готовностью пойдут на плаху. Иван Грозный совершенно безнаказанно залил страну кровью, ни с каким серьезным сопротивлением не столкнувшись (обличения митрополита Филиппа были актом героическим, но никакой реальной опасности не представлявшим), однако пересмотр богослужебных книг при Алексее Михайловиче, воспринятый значительной частью народа как отступление от православия, привел страну вплотную к гражданско-религиозной войне и породил мощное движение раскола с его беспримерным героизмом и постоянными потенциями перехода в открытые бунты. Но здесь мы подходим к другой проблеме – проблеме влияния православия на особенности культурного развития Руси и ее становящееся все более заметным к концу средневековья отставание от Западной Европы в сфере научных (и протонаучных, подготавливающих возникновение науки нового времени) и технических знаний.

* *
*

Эта относительная слабость средневековой России в научной и технической сфере по сравнению с Западом выявляется почти строго параллельно росту самодержавного централизованного государства. Ее почти

нет в киевский период. В московский она становится все заметнее. А в XVII в. превращается для России в серьезную проблему, что ведет в конечном счете к петровским преобразованиям. На наш взгляд, можно указать на роль в этом отставании особенностей восточной ветви христианства.

Прежде всего единая интернациональная католическая церковная организация предполагает постоянные контакты духовенства разных стран (а в средние века «духовенство» — это интеллигенция) друг с другом, а это значит — постоянный обмен информацией, соотнесение своих проблем и идей с проблемами и идеями, возникающими в иных условиях, в иных этнических и государственных образованиях, входящих в средневековый католический мир. Между тем после достижения русской церковью автокефалии контакты русского духовенства с православным же, но нерусским, стали почти «не нужны» и свелись к минимуму. Так, уже сами организационные особенности православия в какой-то мере способствуют культурной замкнутости.

Этой замкнутости еще больше способствует славянский язык богослужения. Латинский язык католической церкви, во-первых, создавал основу для постоянного обмена информацией и культурными достижениями, во-вторых, давал возможность знакомства с дохристианской античной мыслью. Греческий язык византийской церкви также открывал для культурных византийцев мир античной мысли. Между тем славянский ограничивал возможности общения даже со своими православными братьями. Русское духовенство после достижения автокефалии не только не испытывает особой нужды общаться с греками, особого желания такого общения, оно просто не может этого, ибо греческого не знает почти никто. Недаром Библия Геннадия Новгородского содержит переводы с вульгаты (знающие латынь были, ибо латынь — язык дипломатии). Православное государство с автокефальной церковью и со славянским языком богослужения было обречено в культурном отношении «вариться в собственном соку».

И это усугубляется еще одним фактором — тем, что в XV в. Россия фактически оказалась единственным православным государством, и контакты с единоверческими культурами, и без того ограниченные церковной независимостью и славянским языком, сводятся почти к нулю просто тем, что таких свободно развивающихся в условиях государственной независимости православных культур нет. При этом возникает естественное чувство гордости и превосходства (единственное православное царство, третий Рим), способствующее усилению государства, ибо фактически любая война становится войной за веру православную, за святыни (вспомним о роли религии и церкви в борьбе русского государства с Золотой Ордой, а затем с польской интервенцией), и одновременно — отождествлению православного и национального, когда даже на греков, «запятнавших» себя флорентийской унией и находящихся под властью неверных, смотрели с презрением и недоверием.

Как мы уже говорили, верность церковному преданию имманентна православию и неразрывно связана с организационными особенностями православия, отсутствием в нем единого организационного центра, определяющего «истину». Но эта верность преданию естественно имеет тенденцию переходить в крайний традиционализм, что достаточно ясно проявляется уже в Византии. В отличие от Запада Византия сохранила культурную преемственность с античным миром и уровень восточной богословской мысли долгое время был выше западного. Но дальше развитие идет совершенно по-разному. На Востоке уже после иконоборческих споров, как пишет А. Шмеман, «с молчаливого согласия церкви и государства поставлена была некая психологическая точка, подведен итог... Поздняя Византия молча признала, что кафолическая истина церкви окончательно, раз и навсегда и во всей полноте, сформулирова-

на «древними отцами» и семью Вселенскими соборами»[10]. Между тем на Западе в университетах, сеть которых постепенно покрывает Западную Европу, начинается бурное развитие схоластической мысли, в конечном счете выводящее и за пределы католической церковности — к протестантизму и за пределы христианства — к светской философии и науке нового времени.

Естественно, что на Руси в силу дополнительных факторов культурной замкнутости этот традиционализм еще более усиливается. Вот как формулирует представление о видимых признаках истинности церкви один из документов XVII в.: «Еретическая церковь сегодня так, а наутро иначе творит, шатается сюду и сюду, то прибавит, то убавит догматов своих; истинная же церковь незыблемо стоит»[11]. При этом под догматами понимается все, любой обряд, любая церковная традиция. Вся мощь этого традиционализма становится особенно зримой в борьбе вокруг никоновских реформ, причем не только в героизме идущих на смерть раскольников, но и проклятия, которые русская иерархия посылает тем, кто не принимает обрядовых «новшеств»: «и часть его и душа его со Иудою предателем и с распявшими Христа жидовы и со Арием и прочими проклятыми еретиками»[12].

То, что такой «менталитет» не способствует интересу к науке, знаниям, достаточно очевидно, и поразительно, как, не жалея денег на построение и убранство храмов, на монастыри, общество и церковь московского периода русского средневековья практически не думают о духовном, богословском образовании. Как пишет А. В. Карташев, эмигрантский историк церкви, которого можно упрекнуть в чем угодно, но не в негативном отношении к русскому православию: «Не материализм, не корыстное скопидомство и эгоизм чревоугодия делали русскую иерархию глухой и неспособной сдвинуть дело школьного просвещения, но честный консерватизм и почти фанатизм бесшкольности... ни уму ни сердцу русского монаха и епископа ничего не говорил призыв к науке и школе»[13]. Когда Петр I принудительно вводит обязательное обучение кандидатов в священство, священники прячут детей, и их приводят в школы в кандалах.

* *
*

История, когда мы смотрим на нее из настоящего, представляется однозначной и застывшей. «Так было». Но история, когда она вершится, также неопределенна и «многовариантна», как неопределенно настоящее и будущее. Принятие православия — великий выбор. Но вообще вся история состоит из бесчисленных выборов. Как же относятся предшествующие и последующие выборы, решения альтернативных ситуаций, возникающих в ходе исторического процесса?

Какие-то альтернативные ситуации, возникающие в дальнейшем при одном исходе предшествующей альтернативной ситуации, при ином исходе просто не возникают. Так католическая Европа в ходе своего развития приходит к Реформации, и перед разными западноевропейскими народами встает альтернатива выбора между протестантизмом (и различными его формами) и контрреформационным католицизмом. В России такой альтернативной ситуации не было, это — западная альтернатива. Зато русский выбор 988 года способствовал появлению в ходе дальнейшей истории той критической, переломной ситуации, исходом которой явились петровские реформы. В самом деле, ведь этот выбор способствовал становлению мощного самодержавного государства, подчинившего

[10] Шмеман А. Исторический путь православия, с. 271.
[11] Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви, т. I, с. 169.
[12] Там же, с. 182.
[13] Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви, т. II, с. 543–544.

(в «светских» аспектах) очень консервативную, традиционалистскую церковь, и научно-техническому (а с ними неразрывно связано и экономическое, а в конечном счете и военное) отставанию от Запада. Но это отставание не могло не превратиться для государства в проблему, в конечном счете — в проблему военную, то есть проблему самосохранения, проблему, которую нельзя не решать.

Разумеется, та конкретная форма, которую приняло это решение, возникла в результате переплетения влияния массы факторов, не связанных непосредственно с выбором 988 года. Например, вполне возможно, что будь на месте Никона иерарх с иной психологией, можно было бы избежать раскола, и церковь к петровскому времени не пришла бы такой ослабленной, отринувшей и загнавшей в подполье наиболее активный и стойкий элемент. Да и сам Петр — не некая «закономерность», а конкретный человек, которого могло и не быть, который мог быть другим, и т. д. и т. п. Однако, очевидно, очень много в петровских реформах непосредственно вытекает из глубоких, структурных особенностей русского общества, прямо связанных с православием. В самом деле, ведь очень вероятно, что мощное самодержавное государство, столкнувшись с проблемой необходимости преодоления отсталости по отношению к западным странам, будет решать ее именно «по-петровски» — не поступаясь властью и не заимствуя те институты западных обществ, которые ограничивают монархическую власть, а, напротив, всемерно усилив самодержавную власть за счет освобождения от неформальных, но мощных традиционалистских ограничений. Конкретные формы могли быть другими, но самодержавие не могло не использовать свою мощь для заимствования западных технических достижений и элементов западной культуры и не могло не использовать этого заимствования для еще большего усиления своей мощи.

При этом и политика Петра в отношении церкви при всей своей «революционности» и неправославии, при всем сознательном отталкивании Петра от византийского идеала («надлежит трудиться о пользе и прибытке общем... дабы с нами не так сталось как с монархией греческой») была тем не менее неразрывно связана с особенностями православия и в определенных аспектах была очень традиционна, во всяком случае — опиралась на традицию. Как всегда в истории, отрицаемое прошлое накладывает мощный отпечаток на сами отрицающие его силы, отрицание как бы раскрывает потенции отрицаемого.

В самом деле, на первый взгляд переход от эпохи Алексея Михайловича, с его очень осторожным и «совестливым» отношением к суду над Никоном, к эпохе его сына, создавшего в нарушение всех церковных канонов Синод, эту бюрократическую пародию на церковный собор, и заставившего иерархов — членов Синода принимать кощунственно звучащую присягу: «Исповедую же с клятвою крайним судией Духовной сей коллегии быти Самого Всероссийского Монарха» [14] — переход «революционный». Но сам факт практического отсутствия сопротивления этому переходу и со стороны русских иерархов (такое сопротивление Петру и затем — екатерининской секуляризации было лишь от иерархов украинского происхождения, привыкших к польским порядкам), и со стороны патриархов говорит о том, что ситуация времен Алексея Михайловича держалась скорее на его личной вере, чем на реальном «соотношении сил», что возможности петровской реформы церковного управления были заложены в самом традиционном строе церкви. Недаром Феофан Прокопович все время апеллирует к византийским примерам церковной роли монархов. Другие аспекты церковной политики Петра еще более традиционны. Если глубоко религиозный Алексей предпринимает политически очень опасное исправление богослужебных книг, то Петр богослу-

---

[14] Никольский Н. М. История русской церкви. М., 1983, с. 193.

жебными книгами просто не интересуется и ничего в богослужении и вообще в вере церкви не трогает, ибо то, что особенно дорого для традиционного православного сознания и из-за чего может действительно возникнуть героическое сопротивление, для его секулярного сознания просто не важно и не интересно. Таким образом, контуры Петровской церковной реформы определяются особенностями самого православия (как контуры его реформы в целом определяются особенностями допетровского русского православного общества и государства). Такое подчинение церкви государству не было бы возможно ни в одной католической стране (недаром Петр так не любил католицизм). Но и сходство с протестантскими странами, на которые ориентировались Петр и Феофан Прокопович, здесь очень поверхностное, ибо в протестантских странах вмешательство государства в церковные дела неотделимо от реформации церкви и «дедогматизации» религии, а Петр саму религию совершенно не трогает. Петр внес новое, секулярное содержание в довольно традиционные и характерные для православия отношения монарха и церкви — монарх может все, если он не затрагивает «святыню веры».

При Екатерине II все это выглядит еще более гротескно — она, практически не встречая сопротивления, секуляризирует церковные земли и назначает обер-прокурорами Синода просто вольтерианцев, но когда один из них, И. И. Мелиссино, предлагает ввести свободу вероисповеданий и ряд собственно религиозных реформ (облегчение разводов, ослабление постов, женатые епископы, сокращение службы), его увольняют, а предложения не рассматривают; как в старой Руси Иван Грозный вызывал меньшее сопротивление, чем реформы Алексея Михайловича, так в новой, петербургской, назначение обер-прокурором Синода неверующего — вполне возможно и не страшно, а свобода раскольникам и новые богослужебные реформы — страшно, а для нового, светского сознания монархов и бюрократии — еще и не интересно и не нужно.

* *
*

А. И. Герцен пишет: «Мне было около пятнадцати лет, когда мой отец пригласил священника давать мне уроки богословия, насколько это было нужно для поступления в университет. Катехизис попался мне в руки после Вольтера. Нигде религия не играет такой скромной роли в деле воспитания, как в России, и это, разумеется, величайшее счастье. Священнику за уроки закона божьего платят всегда полцены, и даже это так, что тот же священник, если дает тоже уроки латинского языка, то он за них берет дороже, чем за катехизис.

Мой отец считал религию в числе необходимых вещей благовоспитанного человека; он говорил, что надобно верить в Священное писание без рассуждений, потому что умом тут ничего не понять... что надобно исполнять обряды той религии, в которой родился, не вдаваясь в излишнюю набожность, которая идет старым женщинам, а мужчинам неприлична. Верил ли он сам? Я полагаю, что немного верил, по привычке, из приличия и на всякий случай. Впрочем, он сам не исполнял никаких церковных постановлений, защищаясь расстроенным здоровьем. Он почти никогда не принимал священника или просил его петь в пустой зале, куда высылал ему синенькую бумажку. Зимой он извинялся тем, что священник и дьякон вносят такое количество стужи с собой, что он простуживается. В деревне он ходил в церковь и принимал священника, но это больше из светско-правительственных целей, нежели из богобоязненных. Мать моя была лютеранка, и, стало быть, степенью религиознее...» [15]

Мы привели эту довольно длинную цитату, ибо Герцен здесь дает удивительно яркую характеристику роли религии и церкви в русском

[15] Герцен А. Былое и думы, части 1–5. М., 1969, с. 58–59.

послепетровском обществе. Церковь формально сохраняет идеологическую монополию, раскольники и еретики продолжают преследоваться, выход из православия карается, никто не пытается поколебать веру церкви, как она определена семью великими вселенскими соборами. Формально все незыблемо. Но церковь платит за это тем, что православие вплоть до самого предреволюционного периода не занимает почти никакого места в духовной жизни большинства интеллигентного общества, а священник поет в пустой зале, куда ему высылают синенькую бумажку. Духовенство становится сословием в самых широких слоях общества, формально православных, просто презираемым, «лишних» представителей которого в XVIII в. отдавали в солдаты и пороли (телесные наказания представителей духовенства до снятия сана запрещены лишь Павлом). В записке киевского генерал-губернатора Безака, поданной в 1866 г., говорится: «...странное явление в христианском обществе,— что дети пастырей христианской церкви, переходя в другие роли общественной службы, вынуждены скрывать от общества свое происхождение, стыдиться звания отцов своих, как будто дети каких-либо преступников — явление небывалое прежде у нас и невозможное в протестантском обществе» [16].

Но возникшая в послепетровской России ситуация внешней, формальной духовной монополии православия и одновременно его очень слабых позиций в реальной духовной и общественной жизни — ситуация, естественно, способствующая распространению вообще нерелигиозных, атеистических идеологий. В царской России попытки каких-то церковных реформ просто немыслимы, переход из православия в иное вероисповедание сопряжен с колоссальными трудностями. Но, чтобы стать неверующим, вообще не надо формального выхода из православия. Для раскольника перекреститься тремя пальцами — кощунство, для неверующего — пустая, никак не волнующая его формальность. Полное отрицание религии в царской России было естественнее, нормальнее и даже легче, чем заинтересованные попытки что-то изменить в ее сакральной, но мало кого волнующей сфере. Вольтера было издать легче, чем Библию на русском языке, русским богословам-мирянам было легче издаваться за границей, чем в России, но Карл Маркс в России был издан.

И здесь мы подходим к самому важному историческому «отголоску» 988 года. В комплексе факторов, приведших к революции, определенное место занимает и религиозный фактор. Имманентной частью того клубка противоречий, который образовался в России и был разрублен ударом революции, являются противоречия культурно-религиозные. Не было страны в Европе, в которой религия и церковь были так формально незыблемы, как в России, и одновременно настолько исключены из реальной духовной и общественной жизни. Не было страны в Европе, где духовенство было настолько изолировано и замкнуто и было настолько «непрестижной» профессией, что дети священников стыдились профессии отцов. Не было страны в Европе, в которой именно в силу «непоколебимости» религии («православие, самодержавие, народность») созрели такие потенции массового атеизма.

Октябрьская революция — это не только революция в самой бесправной европейской стране, стране с крупной промышленностью, но слабой буржуазией и т. д., это еще и революция в единственной в Европе православной стране, не утратившей в средние века независимости и не создававшей государство уже в новое время. Это революция в «Третьем Риме», она подвела итог 929 годам господства исторического православия.

Размышляя над биографией индивида, мы можем описывать события этой биографии исключительно как цепь причин и следствий, не вынося никакого морального суждения. Но иногда эта цепь причинно-следствен-

[16] Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви, т. II, с. 524.

ных связей такова, что мораль возникает сама собой, без каких-либо специальных моралистических размышлений — цепь причин и следствий сама собой складывается в некое подобие «басни». То же и в истории. Церковная эмиграция называет русскую православную церковь «церковью мучеников». Но породи эта церковь хоть несколько мучеников борьбы с самодержавием и крепостным правом, не установи она жесточайшей духовной цензуры, не преследуй сектантов и раскольников или даже окажи она в свое время сопротивление провозглашению русского монарха своим «крайним судией», все было бы, наверное, иначе. И это не морализирование, а констатация исторических причинно-следственных связей.

* *
*

Прошлое живет с нами, наша жизнь, наши чувства и мысли в немалой степени определены событиями не только недавними, но и тысячелетней давности. И здесь действует одно «правило». Чем меньше мы знаем об этом влиянии прошлого, чем меньше признаем это влияние, тем больше на деле мы от него зависим, тем более слепо мы движемся по накатанной дороге. И, наоборот, чем больше мы понимаем свою зависимость от прошлого, чем лучше мы видим, какая дорога — накатанная, тем более мы — хозяева собственной судьбы, уверенно глядящие в будущее.